Wahdatul Wujud di Indonesia Modern
Pantulan dari Cerpen-Cerpen Danarto

Oleh Jamal D. Rahman

Bertentangan dengan asumsi-asumsi yang umumnya dianut tentang sikap keagamaan orang Jawa dan orang Indonesia non-Jawa, pesantren Jawa-lah yang merupakan pusat berkembangnya ortodoksi, sebaliknya doktrin-doktrin tasawuf spekulatif masih bertahan di pulau-pulau luar Jawa.

(Martin van Bruinessen 1995: 164)

Saya tidak bertemu dengan seorang pun santri yang menerima doktrin wahdah al-wujud *atau teori yang berkaitan dengannya, yaitu dunia ini lebih merupakan emanasi daripada ciptaan Allah.*

(Mark R. Woodward 2004: 203)

Ya, aku adalah Tuhan, sembahlah aku. Tetapi engkau juga Tuhan, dia juga, mereka juga, dan kusembahlah semuanya.

(Danarto 1987: 30).

Islam Melayu-Nusantara adalah sejarah resistensi dan negosiasi terhadap faham *wahdatul wujud.* Faham tersebut memang merupakan isu kontroversial dalam sejarah intelektual Islam setidaknya sejak abad ke-13. Ia dikecam sekaligus dibela dalam serangkaian polemik panjang yang menegangkan namun mengasyikkan juga, dari Andalusia hingga Nusantara. Dengan demikian, sejarah resistensi dan negosiasi terhadap faham *wahdatul wujud* di dunia intelektual Melayu-Nusantara sesungguhnya merupakan kesinambungan dari polemik tentang tema tersebut dalam sejarah intelektual Islam secara umum. Ini sama sekali tidak mengherankan, karena hubungan intelektual dan spiritual dunia Melayu-Nusantara dengan pusat-pusat penting intelektual dan spiritual Islam baik di Afrika, Timur Tengah, Persia, maupun Asia Selatan berlangsung demikian intensif dan ekstensif terutama sejak abad ke-17.

Faham *wahdatul wujud* menekankan kesatuan ontologis antara Tuhan dan alam semesta. Transendensi dan imanensi Tuhan adalah dua sisi dari satu keping mata uang, sehingga Tuhan bersifat transenden

(*tanzîh*) sekaligus imanen (*tasybîh*). Di antara dalil yang kerapkali diajukan adalah QS 57: 3: “Dialah Awal dan Akhir; Dialah Dzahir dan Batin”. Transendensi Tuhan adalah wujud batin-Nya, sedangkan imanensi Tuhan adalah wujud dzahir-Nya. Dalam konteks itu maka Tuhan hanya bisa dikenali dan difahami lewat proyeksi, realisasi, atau eksternalisasi diri-Nya (*tajallî*) dalam alam semesta. Pada saat yang sama, alam semesta hanya harus difahami dalam kesatuan ontologisnya dengan Tuhan, baik sebagai spekulasi filsafat maupun sebagai kesadaran kerohanian (*ittihâd*) atau peleburan kesadaran eksistensial ke dalam realitas transenden (*hulûl*) dalam pengalaman dan pencapaian mistik (*fana'*). Pemisahan ontologis antara keduanya hanya akan mengacaukan hubungan yang bersifat transenden sekaligus imanen antara Tuhan dan alam semesta. Prinsip metafisis ini demikian, dan tentu sangat penting, sebab dengan cara itulah ayat-ayat al-Quran dan Hadis Nabi Muhammad menyangkut hubungan Tuhan dan alam semesta yang berindikasikan kesatuan ontologis dan mistis bisa dipahami dengan baik. Banyak sufi mengajarkan atau dipandang menganut faham *wahdatul wujud*, dengan Abu Yazid Al-Bistami (w. 874), Husan Ibnu Manshur Al-Hallaj (w. 922), Ibnu ‘Arabi (w. 1240), Jalaluddin Rumi (w. 1273), Abdul Karim ibn Ibrahim Al-Jili (w. sesudah 1408) adalah tokoh-tokoh utamanya.

Sebagaimana di kawasan lain di dunia Islam, resistensi dan negosiasi terhadap faham *wahdatul wujud* di dunia Melayu-Nusantara berlangsung sedemikian intensif dan ekstensif pula. Dalam kadar dan corak berbeda-beda, respons dan reaksi terhadap polemik sekitar faham tersebut muncul di banyak wilayah di kawasan Nusantara, mulai dari pulau Jawa, Sumatera, Kalimantan, sampai Sulawesi, sejak abad ke-17 hingga zaman modern sekarang. Sejarah resistensi dan negosiasi terhadap faham *wahdatul wujud* di wilayah Nusantara ini berjalin-berkelindan antara tendensi-tendensi intelektual, spiritual dan peta sosial politik Islam sendiri. Secara umum, sejarah panjang negosiasi tersebut —yang kini sudah berlangsung selama empat abad— bergerak ke arah makin baiknya tingkat penerimaan dan apresiasi intelektual Islam terhadap faham *wahdatul wujud* itu sendiri.

Akhir abad ke-20 adalah “puncak” dari hasil negosiasi yang telah berlangsung sekitar 4 abad itu. Pada masa-masa ini, faham *wahdatul wujud* muncul sebagai tema atau wacana intelektual Islam Indonesia modern, sekali lagi dengan tingkat penerimaan yang cukup terbuka dan apresiasi yang cukup positif. Ini tidak berarti faham *wahdatul wujud*

diterima secara bulat sebagai faham yang sepenuhnya sejalan dengan doktrin pokok Islam. Suara penolakan terhadap faham tersebut tetap terdengar, namun tampak telah kehilangan gemanya yang penting. Produksi, reproduksi dan reinterpretasi faham tersebut secara umum menggemakan kembali pentingnya faham *wahdatul wujud* dalam konteks doktrin dasar Islam, bahkan juga dalam konteks kehidupan sosial nyata. Dalam kaitan ini, *wahdatul wujud* digemakan kembali tidak saja pada tataran teoritis dan spekulatif, melainkan juga pada tataran praksis.

Salah seorang tokoh penting dalam menghidupkan kembali faham *wahdatul wujud* di Indonesia modern adalah Danarto. Seperti tampak pada karya-karya sastrawan kelahiran Solo, 1940, ini, faham *wahdatul wujud* muncul kembali di Indonesia dengan amat jelasnya dan amat tegasnya. Sebagai seorang sastrawan, Danarto mengedepankan faham tersebut dalam karya-karya fiksinya. Dengan demikian, faham *wahdatul wujud* di Indonesia modern digemakan tidak hanya lewat wacana diskursif, melainkan lewat wacana literer-estetis (sastra) sebagaimana Ibnu 'Arabi dan Hamzah Fansuri, para pendahulu penganut faham tersebut. Sayang sekali pembicaraan atau penelitian tentang faham *wahdatul wujud* dalam karya fiksi Danarto sangat sedikit dilakukan. Hal ini mungkin karena sastra Indonesia modern sedikit-banyak merupakan sesuatu yang "asing" dalam tradisi intelektual Muslim Indonesia, seakan-akan sastra Indonesia bukan bagian integral dari bangunan intelektual Muslim Indonesia meskipun ia mengekspresikan atau merefleksikan fenomena dan perkembangan Islam Indonesia itu sendiri.

Tulisan ini lebih merupakan usaha pendahuluan dalam melihat kebangkitan kembali faham *wahdatul wujud* di Indonesia modern sebagaimana terepresentasi dalam karya-karya Danarto. Akan disinggung juga lingkungan religio-budaya yang mendukung bagi kebangkitan kembali faham tersebut. Karena bagaimanapun kontroversi faham *wahdatul wujud* di dunia intelektual Melayu-Indonesia merupakan sejarah resistensi dan negosiasi, maka adalah penting menempatkan kebangkitan kembali faham *wahdatul wujud* di Indonesia modern ini dalam konteks sejarah panjang resistensi dan negosiasi tersebut. Dengan demikian, kebangkitan kembali faham *wahdatul wujud* dengan lingkungan religio-budaya yang mendukungnya memiliki garis sinambung sekaligus merupakan resultante dari ketegangan intelektual yang telah berlangsung lama. Meskipun faham tersebut mengemuka dalam karya fiksi (sastra), yang sejauh ini cenderung dianggap "asing" dalam wacana intelektual Islam Indonesia,

fenomena kebangkitannya bagaimanapun merupakan bagian integral dari fenomena intelektual Islam Indonesia itu sendiri. Lebih dari itu, seperti akan ditunjukkan nanti, kebangkitan kembali faham *wahdatul wujud* ini tidak saja berarti penerimaan atau penegasan yang sahih atas faham kontroversial tersebut, melainkan juga reinterpretasi terhadapnya, guna memberikan relevansi aktualnya pada kehidupan nyata.

Dua Pola Negosiasi: Polemik dan Strategi Tekstual

Negosiasi faham *wahdatul wujud* di Melayu-Nusantara berlangsung dengan dua pola, yaitu polemik dan strategi tekstual. Polemik adalah perbantahan langsung atau tak langsung di antara para penganut dan penentang faham *wahdatul wujud*, di mana yang pertama mengajukan argumen pembelaannya dan yang kedua mengajukan argumen penolakannya, kadangkala dengan serangan yang sangat keras terutama dari para penentang kepada para pembela. Di sini faham *wahdatul wujud* merupakan topik diskusi sebagai masalah ontologi dalam spekulasi tasawuf falsafi. Pokok soalnya adalah mengatasi kesulitan teologis dalam memahami hubungan ontologis antara transendensi dan imanensi Tuhan, di mana Tuhan merupakan wujud yang berbeda dengan alam di satu sisi namun memanifestasikan diri-Nya secara nyata dalam alam itu sendiri di sisi lain.

Sementara itu, strategi tekstual merupakan pola negosiasi yang dilakukan oleh satu teks atau lebih, di mana pembelaan dan serangan terhadap faham *wahdatul wujud* ditentukan oleh struktur internal teks itu sendiri. Dalam konteks ini, teks bersifat ambigu: ia tidak membela faham *wahdatul wujud* sepenuhnya; tidak pula menyerang faham *wahdatul wujud* sepenuhnya. Ambiguitas itu merupakan strategi tekstual dalam menegosiasikan faham tersebut: pada taraf mana ia diterima dan pada taraf mana pula ia ditolak. Pokok soalnya di sini adalah mengatasi pertentangan antara spekulasi filosofis dan mistis tentang hubungan Tuhan dan alam terutama manusia di satu sisi dan keharusan setia pada ketentuan syariat di sisi lain. Pada taraf ini, pokok soalnya bukan terutama *wahdatul wujud* sebagai spekulasi filosofis dan mistis, melainkan kedudukannya di hadapan tuntutan syariat atau kesalehan formal dan normatif.

Pola Negosiasi Pertama: Polemik

Wahdatul wujud merupakan tema penting dalam wacana intelektual Melayu-Indonesia setidaknya sejak abad ke-17. Meskipun tidak selalu secara eksplisit menyebut *wahdatul wujud* atau *wujudiyah*, para intelektual atau ulama Nusantara jelas membicarakan pemikiran yang mengacu pada ajaran *wahdatul wujud*, baik setuju atau keberatan. Tokoh-tokoh utamanya adalah Hamzah Fansuri (diperkirakan w. 1630 M), Syamsuddin Sumatrani (w. 1630 M), Nuruddin Ar-Raniri (w. 1658 M), Abdurrauf Singkel (w. 1693), Yusuf Al-Makasari (w. 1699 M), Abdul Muhyi Pamijahan (w. 1715), Muhammad Nafis Al-Banjari (l. 1735 M), Abdusshamad Al-Falimbani (diperkirakan w. tak lama setelah 1788 M), Muhammad Arsyad Al-Banjari (w. 1812), Ronggowarsito (w. 1873), dan Haji Hasan Mustafa (w. 1930).[1] Munculnya tokoh-tokoh ini —yang berlatar geografi berbeda-beda: Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, dan Jawa— jelas pula menunjukkan luasnya lingkup geografi *wahdatul wujud* sebagai wacana intelektual dan spiritual Islam Nusantara.

Orang Melayu-Nusantara pertama yang mengajarkan faham *wahdatul wujud* (biasa juga disebut *wujudiyah*) tentu saja adalah Hamzah Fansuri. Dalam karyanya *Zînat-ul Wâẖidîn* (dalam Hadi W.M. 1995: 79-102), dengan hati-hati sufi Aceh itu merumuskan hubungan Tuhan dan alam dengan pertama-tama menegaskan keesaan mutlak Tuhan sebagaimana disepakati oleh para sufi, ulama kalam, dan filsuf. Selanjutnya, berdasarkan QS 41: 54 dan QS 50: 16, Fansuri menekankan kesatuan ontologis antara Tuhan dan alam, yaitu bahwa Tuhan meliputi (*muẖîth*) alam. Hubungan Tuhan dan alam, kata Fansuri lagi, ibarat hubungan laut dan ombak: ombak lahir dari laut dan tiada dalam laut. Tapi bagaimanapun, Tuhan pada esensi-Nya tidak nyata atau tak terumuskan (*lâ ta`ayyun*). Dia baru nyata pada alam melalui proses penampakan (*tajallî*). Demikianlah maka alam merupakan manifestasi, emanasi, atau penampakan (*ta'ayyun, tajalliyât*) wujud Tuhan, sehingga —dalam kata-kata Fansuri sendiri— "wujud alam sekalian (itu) wujud Allah". Di sini muncul kesulitan metafisis: jika wujud alam adalah wujud Allah, bagaimana mungkin Allah wujud dalam najis atau sesuatu yang

[1] Kajian tentang tokoh-tokoh ini, baik dalam lingkup terbatas maupun lebih luas, termasuk pandangan mereka tentang *wahdatul wujud*, sudah banyak dilakukan. Untuk menyebut sebagian di antaranya: Daudy 1983, Quzwain 1985, Simuh 1988, Azra 1994, Hadi W.M. 1995, Dahlan 1999, Lubis 1999, Fathurahman 1999, Hadi W.M. 2001, Isa 2001, Hamid 2005, dan Yahya 2007.

busuk? Menjawab kesulitan ini, Fansuri mengatakan, bahwa hubungan Tuhan dan alam ibarat hubungan emas dan logam. Logam dibakar lenyap sedangkan emas tetaplah emas. Fansuri lalu mengutip sebuah Hadis: "Barangsiapa melihat sesuatu tanpa melihat Allah di dalamnya, maka itu sia-sia."

Reaksi keras muncul dari Nuruddin Ar-Raniri di Aceh juga, yang dengan dukungan politik Sultan Iskandar Tsani menfatwakan ajaran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, pengikut Hamzah Fansuri, sebagai sesat dan kafir. Buku-buku Hamzah dan Syamsuddin dibakar di halaman masjid Baiturrahim. Namun demikian, meskipun kritik Raniri terhadap faham *wahdatul wujud* Fansuri dan Sumatrani sangat keras, pemikiran Raniri sendiri sesungguhnya dapat dipandang sebagai sejalan dengan faham tersebut dalam bentuknya yang lebih hati-hati. Dia mengakui konsep *tajallî,* yaitu manifestasi atau emanasi Tuhan dalam alam semesta, melalui mana kesatuan ontologis antara Tuhan dan alam jadi niscaya. Dalam disertasi doktornya Ahmad Daudy menunjukkan (Daudy 1983: 219), perbedaan antara Fansuri dan Raniri sesungguhnya sangat tipis, hanya terletak pada apakah Tuhan berada di dalam atau di luar alam. Keduanya sependapat bahwa alam adalah bayangan (*dhill*) karena wujud hakiki dan tunggal hanyalah Allah. Sementara Fansuri memandang Tuhan berada dalam bayangan; Raniri memandang Tuhan berada di luar bayangan. Dengan kata lain, Fansuri menekankan aspek imanensi Tuhan, sedangkan Raniri menekankan aspek transendensi Tuhan itu sendiri.

Karena itu, kata Daudy kemudian (Daudy 1983: 248), "Jika ditilik dari konsepsi dasar, ia [Raniri] seharusnya mengikuti atau berjalan bersama Hamzah [Fansuri] sampai ke ujung jalan sesuai dengan pesan yang diterima dari Ibn Arabi tanpa menyanggahnya sedikit jua pun. Dari segi konsepsional, tuduhannya terhadap *wujudiyah* [*wahdatul wujud*] Hamzah Fansuri sebagai suatu ajaran yang sesat adalah lemah sekali." Maka itu, serangan keras Raniri terhadap Fansuri dan Sumatrani tampaknya lebih bersifat politik daripada doktrinal (Bruinessen 1995: 290). Dalam konteks itu jugalah tampaknya bisa dipahami kenapa Abdurrauf Singkel menyanggah *wahdatul wujud* dengan sangat hati-hati dan mengkritik tindakan pengkafiran terhadap penganutnya (Fathurahman 1999: 52-64). Dan, meskipun bukan merupakan keterlibatan langsung

dalam polemik tersebut, Syekh Yusuf Al-Makasari dan para ulama lainnya berbicara tentang *wahdatul wujud* dengan lebih hati-hati lagi.[2]

Dengan berbagai pemahaman dan penafsiran tentang kesatuan ontologis Tuhan dan alam khususnya manusia, ketegangan filosofis memang tak terhindarkan terutama karena konsekuensi-konsekuensi teologisnya yang "berbahaya". Dalam polemik atau kontroversi faham *wahdatul wujud*, apa yang ingin dihindari sesungguhnya adalah penekanan ekstrem terhadap imanensi Tuhan (*tasybîh*) atas transendensi-Nya (*tanzîh*) karena konsekuensi teologisnya yang tak tertanggungkan. Menekankan imanensi Tuhan secara ekstrem, hanya akan membuat wujud mutlak dan keesaan Tuhan tergelincir ke tanah penyamaan Tuhan dengan makhluk, suatu hal yang sangat berbahaya dari sudut pandang tauhid. Maka, *wahdatul wujud* bisa diterima paling jauh selama memberikan penekanan yang sama antara transendensi dan imanensi Tuhan. Dengan demikian, *wahdatul wujud* bisa lebih diterima secara teologis sejauh lebih menekankan transendensi Tuhan tinimbang imanensi-Nya.

Apa yang mengemuka dari polemik dan kontroversi sekitar *wahdatul wujud* di Nusantara secara umum adalah penerimaan terhadap *wahdatul wujud* dengan sangat hati-hati. Dalam kaitan ini, kesatuan Tuhan dan manusia dirumuskan sebagai pengalaman mistis seorang sufi yang telah mencapai tingkat kerohanian yang tinggi, namun juga merupakan spekulasi teologis yang dirumuskan secara diskursif untuk menjelaskan keesaan mutlak Tuhan di satu sisi dan memahami kedekatannya yang tak terpisahkan dengan alam di sisi lain. Di antara uraian diskursif-spekulatif itu, yang paling digemari oleh para ulama Nusantara —dari Hamzah Fansuri di abad ke-17 sampai Haji Hasan Mustafa di abad ke-20— adalah teori martabat tujuh, dengan beberapa variasi atau

---

[2] Yusuf Al-Makassari jelas menyinggung *wahdatul wujud* dan membahas secara cukup luas dan hati-hati sekitar hubungan ontologis antara Tuhan dan alam dalam istilah-istilah teknis atau konsep-konsep yang sangat abstrak dan spekulatif. Dia sendiri tidak secara tegas menyatakan menerima atau menolak faham tersebut. Tentang hal ini, Abu Hamid dan Azyumardi Azra sampai pada kesimpulan berbeda. Menurut Hamid, konsepsi dan ajaran Syekh Yusuf termasuk aliran *wahdatul wujud* sebagaimana diajarkan oleh Ibn 'Arabi, namun dia menyesuaikannya dengan teologi Asy'ariyah (Hamid 2005: 180, 269-270). Sebaliknya, Azyumardi Azra menyimpulkan bahwa Syekh Yusuf kelihatan menolak konsep *wahdatul wujud* dan doktrin *hulul* dari Manshur Al-Hallaj, seraya mengambil doktrin *wahdatus syuhud* yang dikembangkan oleh Ahmad Sirhindi dan Syah Waliyullah (Azra 1994: 233).

modifikasi. Teori yang mula-mula diajarkan oleh sufi Gujarat Muhammad Ibn Fadllillah Burhanpuri (w. 1620) ini menjelaskan manifestasi Tuhan (*tajallî*) dalam alam semesta melalui 7 tahap emanasi dari wujud mutlak hingga wujud relatif, yaitu *ahadiyyah, wahdah, wâhidiyyah, arwâh, mitsâl, jism,* dan *insân kâmil.* Dalam arti tertentu, teori martabat tujuh sesungguhnya mengekspresikan juga faham *wahdatul wujud.*

Sebagai sebuah spekulasi tasawuf falsafi, *wahdatul wujud* bagaimanapun merupakan wacana tingkat tinggi yang hanya menyentuh elit kecil intelektual Islam Melayu-Indonesia. Barangkali karena coraknya yang elitis, meskipun sempat menjadi wacana intelektual dan spiritual penting di Nusantara, faham tersebut tidak mengakar kuat di kebanyakan wilayah Nusantara itu sendiri. Di Buton, di mana *wahdatul wujud* masuk ke daerah itu sejak abad ke-17 dan telah menjiwai perundangan kesultanan di sana, *wahdatul wujud* mulai ditinggalkan pada akhir abad ke-19. Sejurus dengan itu, meskipun Haji Hasan Mustapa menggemakan faham tersebut di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 di Sunda, *wahdatul wujud* tampak "asing" dalam kebudayaan Sunda.[3] Sementara itu, tasawuf *'amaly* terutama tarekat-tarekat, berkembang luas di Indonesia modern dan perlahan-perlahan menjadi gerakan keagamaan yang sangat penting dan jauh lebih mengakar dibanding tasawuf falsafi. Pesantren merupakan salah satu pusat dan basis penting gerakan

---

[3] Haji Hasan Mustapa jelas berbicara tentang faham *wahdatul wujud* dan *martabat tujuh* dalam karya-karyanya. Sayang, tak banyak, jika bukan tidak ada sama sekali, penelitian penting tentang ulama kelahiran Garut, Jawa Barat, 1852, ini. Dia pernah belajar di Makkah, dan pernah bertugas sebagai *qadi* di Aceh. Dia menulis banyak puisi dan risalah tasawuf dalam bahasa Arab, Jawa, Melayu, dan terutama Sunda. Puisi-puisinya dalam bahasa Sunda sangat dalam dan indah, dan mungkin tidak mudah diapresiasi oleh masyarakat awam terutama karena metafor-metafornya dan temanya yang sangat filosofis lagi spekulatif dalam terang cahaya *wahdatul wujud* dan *martabat tujuh*. Dia meninggal di Bandung, 1930. Riwayat hidup dan pergaulan intelektual Hasan Mustapa jelas memperlihatkan pertalian intelektual dan spiritualnya dengan jaringan intelektual Islam Melayu-Nusantara yang telah berlangsung sedemikian ekstensif sejak abad ke-17, seperti telah diuraikan, dan dengan dunia intelektual Islam secara umum. Namun demikian, ajaran Hasan Mustapa, terutama spekulasi-spekulasi intelektualnya di bidang tasawuf, tidak menggema bahkan di kalangan intelektual Islam Sunda sendiri. Karena itu, meskipun *wahdatul wujud* tetap menjadi wacana atau tema intelektual pada akhir abad ke-19 dan awal ke-20 di Sunda, faham tersebut tampak merupakan sesuatu yang "asing" dalam kebudayaan Islam Sunda itu sendiri. Tentang Haji Hasan Mustapa dan karya-karyanya, lihat Ajip Rosidi (1989).

keagamaan ini, dan segera tampak bahwa pesantren-pesantren khususnya di Jawa lebih mewarisi tasawuf praktis ini dibanding tasawuf falsafi yang mengedepankan spekulasi filsafat seperti faham *wahdatul wujud*. Ditambah dengan pengaruh-kuat Al-Ghazali, yang lebih berorientasi pada tasawuf praktis meskipun menerima juga tasawuf spekulatif, wacana *wahdatul wujud* di Indonesia modern tampak tidak semenonjol gerakan tarekat dan isu-isu modern lain dalam pemikiran Islam. Dengan demikian, penerimaan ekstra hati-hati terhadap *wahdatul wujud* dan tasawuf spekulatif umumnya —sebagai hasil dari negosiasi intelektual itu— akhirnya kalah pengaruh dibanding gelombang tasawuf *'amaly* dan gerakan tarekat yang amat luas.

Pola Negosiasi Kedua: Strategi Tekstual

Dan Jawa adalah kasus tersendiri. Telah dikatakan bahwa pesantren di Jawa lebih mewarisi tasawuf praktis atau tarekat dibanding tasawuf spekulatif. Pesantren di Jawa bahkan merupakan pusat pengembangan ortodoksi Islam. Tapi di sisi lain, adalah kebudayaan Jawa juga yang menerima ajaran-ajaran tasawuf spekulatif, termasuk teori martabat tujuh dan faham *wahdatul wujud* seperti tampak antara lain dari karya-karya Yasadipura dan Ronggowarsito (Simuh 1988: 9-34, 282-372; Zoetmulder 1995: 81-178). Hal itu tidak mengherankan, karena dalam kebudayaan Jawa sudah dikenal doktrin *manunggaling kawula-Gusti*, ajaran yang menekankan kesatuan Tuhan dan manusia dalam coraknya yang sangat panteistis. Dalam proses islamisasi Jawa yang berlangsung ekstensif sejak abad ke-15, kosmologi Jawa diperkaya dan diperluas dengan menerima unsur-unsur Islam, termasuk dimensi mistik dan pemikiran spekulatifnya—sebagiannya melalui jalur kebudayaan Melayu-Nusantara. Maka dalam konteks Islam Jawa, diskusi tentang *manunggaling kawula-Gusti* tak lain merupakan diskusi tentang *wahdatul wujud*.

Karena faham *wahdatul wujud* bagaimanapun bersifat kontroversial, dalam kasus kebudayaan Jawa faham itu di satu sisi diterima nyaris tanpa reserve dengan pemaknaan yang sejalan dengan ajaran *manunggaling kawula-Gusti,* namun di sisi lain ia tetap dihadirkan sebagai sesuatu yang tidak mudah diterima bahkan cenderung ditolak dalam hubungannya dengan ortodoksi Islam. Dengan kata lain, *wahdatul wujud* dengan mudah bisa diterima dalam kebudayaan Jawa karena sejalan dengan faham *manunggaling kawula-Gusti,* namun karena *wahdatul wujud* bersifat kontroversial dilihat dari ortodoksi Islam, maka *manungaling*

kawula-Gusti pun ditampilkan sebagai heterodoksi di hadapan ortodoksi Islam.

Dalam kasus Islam Jawa, titik tekan polemik bukan terletak pada prinsip-prinsip metafisis dan spekulatif *manunggaling kawula-Gusti* atau *wahdatul wujud* berikut konsekuensi-konsekuensi teologisnya yang mungkin tak tertanggungkan, melainkan lebih pada penerimaan ekstrem atas faham *wahdatul wujud* dengan mengabaikan tuntutan fiqih atau kesalehan normatif di satu sisi, dan penyebaran ajaran itu kepada khalayak umum di sisi lain. Dalam konteks itulah, di samping diterima dan dinegosiasikan lewat wacana diskursif seperti dilakukan Yasadipura dan Ronggowarsito misalnya, dalam kebudayaan Jawa faham *wahdatul wujud* dinegosiasikan juga lewat strategi tekstual. Pola negosiasi kedua ini tampak misalnya pada kisah Syekh Siti Jenar.

Kisah Syekh Siti Jenar tampaknya diilhami oleh kisah historis Husain ibnu Manshur Al-Hallaj, sufi Persia yang juga kontroversial itu. Dialog antara Syekh Siti Jenar dengan utusan walisongo yang memanggilnya untuk datang ke sidang walisongo berikut dihukum matinya Syekh Siti Jenar sendiri, persis sama dengan kisah Al-Hallaj yang juga dihukum mati. Inti pernyataan Syekh Siti Jenar dalam dialog dengan utusan walisongo itu —yakni "Syekh Siti Jenar tidak ada yang ada adalah Allah", dan "Allah tidak ada yang ada adalah Syekh Siti Jenar"— sama sebangun dengan inti pernyataan Al-Hallaj, "*Anal Haq"* ("Akulah Kebenaran"; "Akulah Tuhan"). Karenanya, kisah Syekh Siti Jenar dipandang sebagai bukti adanya pengaruh Al-Hallaj dalam sufisme Jawa (Simuh 1988: 369; Zoetmulder 1995: 300; Tebba 2004; Muljana 2005: 261). Dalam batas tertentu, pernyataan Al-Hallaj bagaimanapun mengekspresikan kesatuan mistis yang sekaligus merefleksikan konsep atau prinsip metafisis tentang kesatuan ontologis antara Tuhan dan alam semesta. Karena itu, penyataan Al-Hallaj sesungguhnya merefleksikan juga konsep *wahdatul wujud.* Maka, jika Syekh Siti Jenar adalah bukti pengaruh tasawuf Al-Hallaj, ia adalah juga bukti pengaruh faham *wahdatul wujud.*

Ada beberapa versi sumber informasi tentang kisah Syekh Siti Jenar, dan tentu saja memberikan detail kisah berbeda-beda satu sama lain. Semua versi memadukan anasir historis dan mitos. Sumber-sumber informasi itu mengandung fakta dan fiksi. Ahli sejarah menduga kasus itu terjadi di Jawa pada abad ke-15. Tetapi dilihat dari sudut historiografi modern, bagaimanapun tidak mudah membuktikan segi-segi historis dari

kisah tersebut. Percampuran segi-segi historis-faktual dengan bagian-bagian mitos-fiksional demikian kental, bahkan ditambah lagi dengan kisah-kisah yang begitu fantastik —yang jelas terasa sebagai mitos atau bumbu cerita. Namun demikian, bahkan seandainya kisah tersebut dipandang sebagai mitos dan fiksi belaka, kisah Syekh Siti Jenar tidaklah mengurangi fakta tentang adanya resistensi dan negosiasi faham *wahdatul wujud* di Jawa-Indonesia. Alih-alih, dengan memandang kisah Syekh Siti Jenar sebagai teks fiksional, ia dengan amat baiknya merepresentasikan kontroversi faham *wahdatul wujud* dalam literatur Islam Jawa. Dengan demikian, teks fiksional itu bahkan merupakan strategi tekstual untuk memposisikan faham *wahdatul wujud* dalam struktur faham keagamaan (Islam) khususnya di Jawa.

Dari beberapa versi kisah yang ada, resistensi terhadap Syekh Siti Jenar tidak saja dilatari oleh kontroversi tentang faham *wahdatul wujud*, melainkan juga oleh motif sosial-politik. Konflik antara Syekh Siti Jenar di satu pihak dan para wali di lain pihak adalah konflik antara rakyat kecil dengan penguasa, di mana para wali menjadi alat penguasa untuk menekan pembangkangan politik rakyat terhadap sang penguasa. Kenyataannya adalah bahwa beberapa versi kisah Syekh Siti Jenar bersifat ambigu: ia merepresentasikan pertentangan faham keagamaan antara Syekh Siti Jenar dengan para walisongo, yang antara lain menyangkut faham *wahdatul wujud*; merepresentasikan juga permusuhan politik antara Syekh Siti Jenar dengan raja Demak. Di samping itu, ia merepresentasikan penekanan tertentu terhadap moralitas dan aspek kebatinan agama dengan penyangkalan ekstrem terhadap kesalehan normatif. Dengan demikian, satu hal jelas: kontroversi *wahdatul wujud* merupakan bagian penting dari episode riwayat Syekh Siti Jenar yang menegangkan.

Episode kisah Syekh Siti Jenar yang menegangkan, yang berakhir dengan kematian Syekh Siti Jenar itu, menggambarkan dengan jelas resistensi terhadap faham *wahdatul wujud*. Namun di sisi lain, kisah itu secara keseluruhan sesungguhnya menggambarkan juga sebuah negosiasi: pada taraf mana *wahdatul wujud* secara total mesti ditolak; pada taraf mana faham tersebut dapat diterima. Sementara penolakan terhadap faham *wahdatul wujud* berlangsung terang-terangan, negosiasi menyangkut faham tersebut berlangsung dengan amat halus. Terutama dengan melihat kisah Syekh Siti Jenar sebagai teks fiksional, negosiasi itu berlangsung dalam beberapa tingkat.

Pertama, bahwa akhirnya Syekh Siti Jenar dihukum bunuh karena bersiteguh memegang pendiriannya tentang *wahdatul wujud*, yakni kesatuan ontologis Tuhan dan alam semesta khususnya manusia, jelaslah kisah itu menegaskan penolakan tiada ampun terhadap faham *wahdatul wujud* itu sendiri. Walisongo menjatuhkan vonis hukum mati, bahkan —menurut satu versi cerita— Sunan Kalijaga, salah seorang dari 9 wali itu, adalah pelaksana langsung eksekusi tersebut. Tetapi, sikap walisongo sesungguhnya ambivalen. Mereka mengeksekusi Syekh Siti Jenar bersalah bukan karena dia menganut faham *wahdatul wujud*, melainkan karena tidak menempatkannya dalam kesalehan normatif berdasar syari'at, dan lebih-lebih mengajarkannya secara terbuka kepada khalayak umum (Woodward 2004: 154-156; Muljana 2005: 262). Sikap ambivalen walisongo ini jelaslah merupakan satu pola negosiasi: *wahdatul wujud* sesungguhnya bisa diterima sejauh ditempatkan dalam kerangka syari'at dan tidak diajarkan secara terbuka kepada khalayak umum demi tidak menimbulkan kebingungan dan kekacauan baik secara teologis maupun sosial.

Kedua, sebagai teks fiksional, kisah Syekh Siti Jenar tidak menempatkan tokoh mistik itu dalam posisi yang sepenuhnya negatif. Versi *Suluk Siti Jenar* mengisahkan, saat jenazah Siti Jenar berada di masjid Demak, para wali menjaga jenazah itu sambil mengucapkan pujian kepada Tuhan. Dari keranda semerbak harum mewangi. Ketika wali membuka keranda, jenazah itu mengeluarkan sinar, lalu muncullah pelangi yang indah memenuhi ruangan masjid (dikutip dari Sofwan *et al.* 2004: 219). Versi lain menyebutkan, setelah Siti Jenar dipenggal oleh Sunan Kalijaga, darahnya mengalir berwarna merah tetapi kemudian berubah menjadi putih. Siti Jenar kemudian berkata, "Tidak ada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah utusan-Nya." Seterusnya tubuh Siti Jenar masuk ke surga dan terdengar kata-kata berikut ini: "Jika ada seorang manusia yang percaya pada kesatuan lain selain dari Tuhan Yang Mahakuasa, ia akan sangat kecewa, karena ia tidak akan memperoleh apa yang ia inginkan" (dikutip dari Woodward 2004: 155). Bahwa Siti Jenar digambarkan sebagai membaca syahadat di akhir hayatnya, dan darahnya dilukiskan sebagai membentuk huruf Allah dan wangi pula bahkan dia masuk sorga, secara simbolik itu sesungguhnya menegosiasikan (penganut) *wahdatul wujud* sebagai tidak sepenuhnya negatif, keliru, atau menyimpang.

Ketiga, negosiasi pada tingkat berikutnya berlangsung begitu samar namun sesungguhnya provokatif. Sekali lagi sebagai teks fiksional, struktur cerita Syekh Siti Jenar tampak "merendahkan" atau bahkan mendiskreditkan walisongo. Pada saat yang sama, dengan halus ia memberikan simpati dan supremasi pada Syekh Siti Jenar, bahkan juga pada muridnya. Bagian akhir *Serat Syekh Siti Jenar* versi R. Sosrowidjojo (dalam Mulkhan, 2001: 221-347) bahkan melukiskan walisongo sebagai kakitangan sultan Demak untuk membunuh Ki Kebokenongo, pengikut setia Syekh Siti Jenar. Didampingi 7 orang, Sunan Kudus diutus untuk menemui Ki Kebokenongo membawa surat panggilan sultan Demak agar Ki Kebokenongo menghadap ke istana. Akhir surat panggilan itu berbunyi: "Jika kamu tetap tidak bersedia datang, surat ini bersifat surat kuasa kepada para duta untuk memenggal lehermu" (Mulkhan, 2001: 330). Saat bertemu Ki Kebokenongo, Sunan Kudus memberi hormat dengan memeluk kaki Ki Kebokenongo, sambil berlinang mencucurkan airmata, lama sekali.

Episode tersebut merupakan pola negosiasi kedudukan tokoh-tokoh *wahdatul wujud* di hadapan supremasi faham keagamaan dan kekuasaan yang menentangnya. Benar bahwa Syekh Siti Jenar akhirnya harus mengakhiri hidupnya akibat ajaran-ajarannya sendiri, tetapi struktur naratif kisah itu hampir-hampir secara keseluruhan memberikan supremasi pada Syekh Siti Jenar dan ajaran-ajarannya, bahkan juga memberikan supremasi terhadap murid Syekh Siti Jenar di hadapan Sunan Kudus, salah seorang walisongo. Demikianlah negosiasi dalam teks fiksional Syekh Siti Jenar beroperasi secara halus namun provokatif: doktrin mistik dinegosiasikan dengan kesalehan normatif; ajaran tasawuf dinegosiasikan dengan syari'at atau fiqih. Dengan struktur naratif yang memberikan supremasi pada Syekh Siti Jenar, kisah itu sesungguhnya memberikan supremasi terhadap faham *wahdatul wujud.* Dengan demikian, kisah Syekh Siti Jenar sesungguhnya merupakan pembelaan terhadap faham *wahdatul wujud* dalam struktur kebudayaan Jawa.

Danarto: *Wahdatul Wujud* di Indonesia Modern

Bagi kebanyakan kebudayaan Nusantara, faham *wahdatul wujud* merupakan ajaran baru dan sedikit-banyak bersifat asing. Tapi bagi kebudayaan Jawa, inti faham tersebut jelaslah tidak baru dan karenanya sama sekali tidak asing. Negosiasi menyangkut faham *wahdatul wujud* dilakukan sebagai bentuk penerimaan sekaligus pembelaan terhadapnya.

Oleh karena itu, ketika wacana *wahdatul wujud* secara umum surut dari lingkungan intelektual Islam Nusantara —termasuk dari lingkungan intelektual Islam puritan di Jawa—dan digantikan oleh pengaruh tarekat yang lebih ekstensif, faham *wahdatul wujud* tetap hidup dalam kebudayaan Jawa. Seiring dengan islamisasi Jawa yang telah berlangsung sejak abad ke-15, faham *wahdatul wujud* lambat-laun terintegrasi atau terserap ke dalam ajaran *manunggaling kawula-Gusti,* bahkan ke dalam sistem mistik dan kognitif masyarakat Jawa secara keseluruhan. Di Jawa, faham *wahdatul wujud* menemukan tanah yang subur untuk tidak saja tetap hidup, melainkan juga berkembang menjadi wacana baru dalam pemikiran Islam Indonesia modern, sebagaimana terlihat pada karya-karya Danarto. Dalam konteks itulah kebudayaan Jawa memainkan peran penting dalam menjaga kesinambungan faham tersebut di Indonesia modern. Lebih dari itu, seperti akan ditunjukkan nanti, ajaran *manunggaling kawula-Gusti* memberikan sumbangan baru terhadap faham *wahdatul wujud* sebagaimana juga terpantul dari karya-karya Danarto.

Biografi Spiritual Danarto

Danarto adalah sastrawan Indonesia terkemuka, yang sangat menonjol terutama dalam genre cerita pendek. A Teeuw memandang karya-karya Danarto sebagai corak pembaruan dalam khazanah sastra Indonesia modern, yang secara paradoksal berakar dalam kebudayaan tradisional. Tampil mewakili panteisme Jawa, dia telah menjadikan berbagai hal luar biasa bertemu dan segala hal yang paling ganjil jadi mungkin (Teeuw 1989: 201-203). Abdul Hadi W.M. berpendapat bahwa karya-karya Danarto memperlihatkan kecenderungan sufistik dan gagasan-gagasannya memiliki pertalian dengan gagasan para sufi, sebagaimana kebatinan Jawa menerima banyak pengaruh dari tasawuf (Hadi W.M. 1999: 22). Demikianlah cerita-cerita Danarto merefleksikan imajinasi kreatifnya yang penuh pesona, yang dengan lincah dan merdeka mengaduk-aduk cerita dan gagasan dari berbagai sumber berbeda-beda, sekaligus menfiksikan konsep-konsep metafisis yang musykil. Secara umum jelas dia menyuarakan dimensi-dimensi mistik Islam Jawa —yang mengandung banyak spekulasi filosofis dan kesatuan mistis. Konsep-konsep metafisis yang biasanya diuraikan lewat narasi diskursif atau puisi, kini diturunkan ke dalam fiksi sebagai karya sastra Indonesia modern.

Lahir di Sragen, Jawa Tengah, 27 Juni 1940, Danarto tumbuh dalam sistem kepercayaan tradisional Jawa. Masa kanaknya pastilah memberikan pengalaman kerohanian yang sampai batas tertentu mempengaruhi pandangan kerohaniannya di kemudian hari. Memutar balik jarum sejarah ke masa lalunya yang jauh, dia selalu terkenang pada kampung halamannya saat dilanda wabah dahsyat di tahun 1940-an. Wabah itu melanda desa demi desa, dan menelan banyak korban dengan cepat. Para korban harus segera dikuburkan, siang atau malam, sebab akan segera menyusul korban-korban lain yang juga mesti dikuburkan. Warga desa pun merasa tegang karena tingkat kecemasan yang tinggi: siapa gerangan anggota keluarga mereka berikutnya yang akan direnggut maut akibat serangan wabah. Keadaan mengerikan itu digambarkan warga desa sebagai *esuk lara sore mati, sore lara esuk mati* (pagi sakit sore mati, sore sakit pagi mati).

Tak bisa tidak, wabah harus "dilawan". Dalam sistem kepercayaan tradisional Jawa yang hidup di desa itu, ritual melawan wabah adalah barisan orang-orang —tua-muda, dan anak-anak, semuanya lelaki— di malam hari, dengan obor-obor menyala, sebagian bersenjatakan keris, tombak, dan daun kelapa. Anak-anak pun ambil bagian, dan mereka bertelanjang karena konon lebih ampuh melawan wabah. Barisan itu seperti pasukan perang yang akan berangkat ke medan tempur. Dan mereka memang akan bertempur melawan wabah. Ucapan selamat bertempur mungkin terdengar. Desa yang biasanya sunyi dan gelap kini terang-benderang oleh obor, namun terasa penuh ketegangan. Setelah mendapat aba-aba, barian bergerak perlahan mengelilingi desa, lalu sebuah tembang —atau apa pun namanya— didendangkan bersama: *Sir Allah, nyembaha marang Allah* …. Ini semacam persembahan suci yang mencuatkan keyakinan bahwa segala sesuatu berasal dari kehendak Tuhan, sekaligus ajakan untuk menyembah hanya kepada Tuhan. Menghayati ritual desa itu, di mana Danarto kecil berada di tengah barisan perang melawan wabah yang begitu mengerikan, Danarto mengatakan (Danarto 1986),

> Belum juga bersekolah, sejak kecil betul, seorang anak sudah diajak memerangi suatu kekuatan yang luar biasa dahsyat, tanpa senjata kecuali keyakinan orang-orang tuanya. Keyakinan yang bersandar atas kepasrahannya kepada Tuhan, sementara yakin bahwa malapetaka itu berasal dari Tuhan. Menerima malapetaka itu dengan rela, sambil memohon dapat memeranginya dari yang

> memberi malapetaka itu. Suatu ujian yang indah. Saya ingat wabah itu beberapa kali datang.

Titik tolak yang sangat penting bagi penghayatan kerohanian Danarto terjadi pada tahun 1964 di Jakarta (Danarto 1988). Ketika itu dia melihat seorang bayi dalam kotak kayu. Bagi orang lain, bayi tersebut sesungguhnya biasa saja seperti umumnya bayi. Tapi entah kenapa bayi itu seakan menguasai perasaan Danarto dengan luar biasa. Ia secara ajaib menggoncang jiwa dan batin Danarto hingga dia merasa lemas kehabisan tenaga. Dia terguncang hebat. Dia pandang dari dekat bayi yang tergolek tak berdaya dalam kotak kayu itu dengan rasa takjub. Bagi Danarto, sang bayi tampak memancarkan cahaya kebesaran dan keagungan. Dia terpana, hanyut, dan tenggelam dalam cahaya kebesaran dan keagungan itu. Danarto menyebutnya "bayi yang Tuhan", yakni bayi yang mempertunjukkan padanya kebesaran dan keagungan Tuhan. Tentu ini satu bentuk pengalaman ekstatis, di mana momen kerohanian yang sangat penting dan menentukan tengah berlangsung. Pengalaman serupa terjadi lagi di tahun 1968 di Bandung, di mana dia melihat "tukang kebun yang Tuhan", "sopir yang Tuhan", "binatang yang Tuhan". Akhirnya, kata Danarto, "[Menurut] Perasaan saya apa yang terbentang mengisi seluruh hamparan, sudut, dan pelosok, tidak lain kecuali Tuhan." Bagi Danarto, pengalaman ekstatis itu merupakan sebuah karunia —yaitu, kata Danarto, "Karunia yang sesungguhnya sulit saya katakan dalam bentuk kalimat-kalimat." Dan kelak dia menjadikan karunia tersebut sebagai wawasan estetiknya.

Pengalaman itu bukan suatu kebetulan. Tumbuh dalam lingkungan budaya Jawa dengan dimensi mistiknya yang begitu kuat, bahkan dengan konsep *manunggaling kawula-Gusti*-nya yang, dalam bahasa Danarto sendiri, "sudah mendarah-daging", ditambah dengan pergaulan spiritual dan intelektualnya dengan para sufi Islam terutama Al-Hallaj, Danarto seakan menyiapkan diri memasuki dimensi-dimensi sangat sublim dari dunia kerohanian dan kosmologi. Dia cukup sering menyebut Al-Hallaj, yang dengan demikian sufi Persia itu pastilah merupakan satu pesona sekaligus salah satu sumber inspirasi intelektual dan spiritualnya. Dan jelas: kesatuan mistis dan kesatuan ontologis antara alam semesta khususnya manusia dengan Tuhan merupakan obsesi intelektual dan spiritual Danarto. Dia menulis (Danarto 1986):

> Lalu di dalam kebatinan Jawa pengertian *manunggaling kawula-Gusti,* persatuan antara manusia dengan Tuhan, sudah mendarah-daging. Lebih-lebih lagi ketika Islam datang dengan mencangking tasawuf, kompletlah kekuatan akar itu dalam mengklaim berhasilnya usaha penyatuan makhluk dengan Tuhannya.
>
> Dengan demikian Tuhan selalu hadir di dalam setiap permainan dan ikut ambil bagian. Ia nimbrung di dalam dan di antara makhluk-makhluk ciptaan-Nya sendiri: angin, pepohonan, binatang, dan manusia.

Jelaslah bahwa Danarto menganut faham *wahdatul wujud* atau *manunggaling kawula-Gusti,* suatu faham yang telah menimbulkan kontroversi serius dalam tradisi Islam termasuk di Jawa, seperti tercermin dalam kasus Syekh Siti Jenar. Namun sejauh itu Danarto berada di luar "bola panas" faham *wahdatul wujud*, sebab secara formal dia mengatasi hal-hal pokok yang menimbulkan ketegangan, dan itu tentu saja bertolak dari keyakinan keagamaannya. Dia adalah satu kasus kontroversi faham *wahdatul wujud* menemukan titik komprominya setelah faham tersebut dinegosiasikan. Memang, Danarto tidak berusaha mengatasi seluruh keberatan terhadap *wahdatul wujud.* Misalnya, dia mengumumkan faham tersebut secara terbuka, meskipun ketegangan atau keberatan atas faham tersebut antara lain karena penganutnya mengajarkannya secara terbuka. Namun Danarto jelas mengatasi masalah yang menurut keyakinan keagamaannya sangat prinsipil.

Sebagaimana telah diuraikan, dalam konteks mistik Islam Jawa, keberatan pokok terhadap faham *wahdatul wujud* atau *manunggaling kawula-Gusti* adalah penerimaan ekstrem atasnya di luar kerangka syari'at atau kesalehan normatif. Danarto mengatasi masalah ini. Dia menganut faham *wahdatul wujud* tanpa mengabaikan kewajiban syari'at. Dia melaksanakan shalat dengan taat sejak tahun 1967, rutin membaca Al-Qur'an setiap hari sejak tahun 1968, dan melaksanakan ibadah haji di tahun 1983.[4] "Saya tak bisa meninggalkan shalat karena saya akan kehilangan bagian dari diri saya," katanya (Danarto 1988). "Sungguh, tidak ada yang lebih dulu dari shalat, atau semuanya bakal berantakan."

---

[4] Dari perjalanannya melaksanakan ibadah haji, Danarto menulis buku *Orang Jawa Naik Haji* (1984). Buku ini berisi catatan dan renungan Danarto, yang merefleksikan pandangan seorang Muslim yang sangat terobsesi dengan Tuhan dan maut, terutama maut di Tanah Suci: maut adalah jalan menuju kebahagiaan sejati.

Dirumuskan dalam bahasa tasawuf, dia berusaha mencapai *ma'rifat* dengan tetap setia pada *syari'at.*

Keberatan pokok lainnya terhadap faham *wahdatul wujud,* terutama sebagai konsep spekulatif, adalah penekanan ekstrem terhadap imanensi Tuhan (*tasybîh*) atas transendensi-Nya (*tanzîh*). Menganut faham *wahdatul wujud* ibarat berdiri di ujung tanduk, yang jika tidak ekstra hati-hati seseorang akan tergelincir ke aras penyamaan Tuhan dengan makhluk. Menyadari bahaya ini, Danarto meletakkan dasar-dasar ontologi sufistiknya bahwa Tuhan bagaimanapun merupakan wujud mutlak dan bersifat transenden. Dengan tegas dia mengatakan, "Mahasuci Allah dari segala bentuk-bentuk." Mengutip Danarto (1982):

> Dan segalanya ternyata suatu proses. Jagad kecil, tubuh kita, berproses terus, menembus ruang dan waktu. Mentransformasikan dirinya menjadi apa saja. Itulah sebabnya bila kita bercermin makin lama makin nampak betapa tidak adanya identitas itu. Segalanya kehilangan makna. Segalanya makin abstrak. Segalanya tak lebih dari onggokan daging. Lenyap. Tak ada. Hanya Allah sajalah yang ada. Mahasuci Allah dari segala bentuk-bentuk.

Dengan penegasan tentang wujud mutlak dan transendensi Tuhan itu, semua penjelasan tentang kesatuan ontologis Tuhan dan alam semesta dalam karya-karya Danarto, terutama yang terkesan sangat antroposentris dan panteistis, hanya harus dipahami sebagai keterbatasan bahasa manusia dalam memahami keagungan Tuhan di satu sisi dan manifestasi-Nya dalam wujud nyata di sisi lain.

Wahdatul Wujud Danarto

Gagasan-gagasan sufistik Danarto terekspresikan dalam hampir semua karya prosa fiksinya.[5] Namun dari seluruh karyanya, yang paling jelas

---

[5] Karya-karya fiksi Danarto adalah *Godlob* (1975), *Adam Ma'rifat* (1982), *Berhala* (1987), *Asmaraloka* (novel, 1994), *Gergasi* (1996), dan *Setangkai Melati di Sayap Jibril* (2000). Masih banyak cerpennya yang belum dibukukan. Dia juga menulis drama dan mementaskannya, antara lain *Bel Geduwel Beh* (1978), *Mengembalikan Kegembiraan Berpolitik* (1996), dan *Waktu yang Alpa* (1998). Di samping itu, dia menulis buku kumpulan esai: *Cahaya Rasul* dan *Begitu ya Begitu tapi Mbok Jangan Begitu.* Harry Aveling menerjemahkan buku *Godlob* ke dalam bahasa Inggris menjadi *Abracadabra.* Henri Chambert-Loir menerjemahkan karya Danarto ke dalam bahasa Prancis; Tim Behrend menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Danarto telah menerima

mengekspresikan gagasan *wahdatul wujud* adalah *Godlob* dan *Adam Ma'rifat.* Cerpen "Nostalgia" (dalam *Godlob,* Danarto 1987: 90-105) sangat kuat mengekspresikan kebudayaan Jawa, termasuk spekulasi mistisnya yang bercorak *wahdatul wujud.* Cerpen itu sendiri merupakan kisah menegangkan dan mengerikan yang mengambil inspirasi dari perang Bharata Yudha, epos yang sangat terkenal dalam kebudayaan Jawa. Di puncak perang antara pasukan Pandawa melawan pasukan Kurawa itu, Abimanyu —satria pasukan Pandawa yang telah meluluh-lantakkan pasukan Kurawa— tiba-tiba mendapat serangan ratusan panah tepat ke berbagai sudut tubuhnya. Tak ayal lagi dia mau menemui ajalnya. Tapi dia tetap tegap berdiri dengan sekujur tubuhnya yang dipenuhi tancapan panah, penuh luka dan bercucuran darah. Dia menatap ke langit. Perang tiba-tiba berhenti. Dunia senyap. Sembadra, ibu Abimanyu, datang menyaksikan sang anak dengan hati hancur seorang ibu. Dia memohon anaknya tetap hidup. Tapi Arjuna, kakak Sembadra yang datang menyusul ke medan perang itu, mengatakan bahwa Abimanyu justru harus gugur.

Di tengah perdebatan panjang yang sangat mengharukan dan bercorak mistis itu, tiba-tiba Abimanyu berkata, "Jangan ribut, bapak ibuku. Jangan persoalkan saya. Abimanyu tidak ada. Tetapi justru di dalam ketiadaanku inilah, aku memperoleh arti yang sebenarnya: Tuhan. Akulah kekekalan."

Sembadra dan Arjuna berpandang-pandangan.

Lalu, memandang beratus-ratus prajurit di hadapannya, Abimanyu merentangkan tangan dan berteriak, "Akulah kekakalan!"

Abimanyu bergerak ke depan. "Wahai prajurit-prajuritku! Letak-kanlah senjatamu!" teriak Abimanyu lagi sambil terus berjalan. "Sudah masanya prajurit-prajurit tidak membawa senjata lagi…. Sebab, per-soalan kita lebih besar lagi. Persoalan semesta. Marilah kita mengarungi alam semesta. Seperti bayi dalam kandungan, dari tidak tahu apa-apa, kembali ke tidak tahu apa-apa. Dari tidak ada kembali ke tidak ada. Tetapi justru dalam ketidakadaan kita ini, kita menjadi yang sebenarnya: Yang ada. Kita itu tidak ada, hanya Tuhanlah yang ada." Lebih jauh, Abimanyu berkata (Danarto 1987: 104):

sejumlah penghargaan, di antaranya SEA Write Award dari Kerajaan Thailand (1998).

> Aku bukan hidup dan bukan mati. Akulah di atas hidup dan mati. Akulah kekekalan…. Aku bukan kebahagiaan atau penderitaan. Aku di atasnya. Akulah kekekalan. Merintih-rintih rohku akan bara dunia. Ia tak sanggup lama lagi tinggal di sini. Ia ingin sekali segera pulang kembali. O, Kampung Halamanku yang sangat kurindukan. Ada kenangan indah di jantung-Nya, tempat roh ini dilahirkan. Pulang! Pulang! Ya, panggillah aku. Sayangilah aku. Aku ingin pulang secepatnya.

Di sini Danarto mengajukan prinsip metafisis dalam spekulasi mistis faham *wahdatul wujud*. *Pertama*, cerita itu menegaskan Tuhan sebagai Wujud Hakiki, Yang Ada, sementara alam semesta hanya wujud nisbi, yang pada hakekatnya tiada. Sekali kesadaran mistis ini dicapai, maka "aku yang nisbi" lenyap dan lebur ke dalam Wujud Hakiki sehingga yang benar-benar ada hanyalah Wujud Hakiki itu sendiri. Dalam konteks itulah maka batas antara wujud nisbi dan Wujud Hakiki jadi baur, dan keduanya mewujud sebagai kesatuan ontologis yang dalam keseluruhannya tak terpisahkan. *Kedua*, prinsip metafisis tentang kesatuan ontologis tersebut menyertakan konsekuensi mistis, yaitu kerinduan teramat dalam pada Wujud Hakiki. Wujud Hakiki adalah Kampung Halaman dari mana semua wujud nisbi berasal, tempat roh dilahirkan, tempat kenangan indah tak tepermanai, sehingga ia merupakan tujuan dari rindu pulang. Kerinduan yang teramat dalam pada Kampung Halaman guna mencapai Wujud Hakiki, berjalan seiring dengan pandangan bahwa hidup hanyalah wujud nisbi belaka.

Cerita "Nostalgia" diakhiri dengan perjalanan panjang Abimanyu, yaitu perjalanan pulang menuju Wujud Hakiki. Dengan darah berceceran dari tubuhnya, Abimanyu berjalan diikuti para prajuritnya. Dalam perjalanan panjang dan dalam itu, mereka mengigau bersama-sama, semacam gumam persembahyangan. Suasana terasa gaib, agung, dan mistis (Danarto 1987: 104-105):

> Akulah Kurusetra, Pandawa, dan Kurawa. Akulah perancang perang, bala tentara, pahlawan, dan pengecut bertumpu dalam satu, tak berjarak tak berbingkai, seperti air dengan lumpur. Aku setuju perang, aku menentang perang, semua meledak dalam sukmaku. O, rohku yang nanar melihat darah. O, nyawaku yang bergandengan dengan maut. Akulah Brahma, Siwa, Wisnu di dalam kepalan tanganku menyatu. Kucipta patung seindah-indahnya. Kutiupkan rohku ke dalamnya dan patung indahku

> berjalan. Kupelihara ia dengan pikiran, ucapan dan tindakanku. Lalu kuhancurkan ia selumat-lumatnya di bawah telapak kakiku. Lalu roh itu kembali lagi kepadaku, sebab ia milikku. Semuanya pasti kembali kepadaku. Semua sudah kuhitung. Semuanya sudah kubikin perjanjian.

"Aku" dalam gumaman Abimanyu dan para prajuritnya di atas adalah personifikasi kesadaran *manunggaling kawula-Gusti* atau *wahdatul wujud*. Yang menarik dari ungkapan itu adalah bahwa kerinduan pada Kampung Halaman bukan saja merupakan konsekuensi mistis dari kesatuan ontologis antara hamba dan Tuhan, tetapi lebih dari itu ia menyatakan perspektif sang Kampung Halaman bahwa kepulangan hamba kepada-Nya memang merupakan keniscayaan. Sebab, ia milik-Nya, dan demikianlah semuanya telah diperhitungkan-Nya. Dan itulah puncak kesatuan mistis.

Puncak kesatuan mistis itu jugalah yang dialami tokoh perempuan tua dalam cerpen "Kecubung Pengasingan". Dia sedang mengandung, namun dihinakan, dinistakan, dan menderita kehancuran hebat dalam hidupnya. Kesadarannya adalah kesadaran mistis seseorang yang menemukan hidup sejati yang telah luluh-lantak, dan dia menemukannya kembali dalam kepasrahan totalnya hanya kepada Tuhan (Danarto 1987: 74):

> O, Kekasihku. Berakhirlah sudah laparku yang panjang dan pedih. Marilah kupeluk Engkau. Kucium bibir-Mu. Kupermainkan rambut-Mu. O, Lautan kebenaranku… di mana orang-orang yang sujud di sana itu tertegun dan jatuh pingsan melihat-Mu …. Dan Engkau biarkan daku tetap tegak, karena rasa kepasrahanku yang dalam kepada-Mu…. Benarkah? O, benarkah? …. Lihatlah. Kita seperti sepasang merpati. O, Junjunganku. Gaib sekali. Kita sepasang merpati yang sedang bercinta di dalam Rahim Semesta-Ku. O, Engkau mengedip-ngedipkan mata-Mu yang sejuk itu …. O, aku tahu. Aku tahu. Biarlah … biarlah …. Biarlah laki-laki mencemoohkan aku. Anak-anak menertawaiku dan wanita melengos terhadapku. Biarlah … biarlah. Mereka toh tidak tahu bahwa aku sedang mengandung. Tuhan ….

Konsekuensi filosofis dari *wahdatul wujud* adalah corak ambivalen tentang transendensi dan imanensi Tuhan. Tidaklah mudah menjelaskan konsep tersebut tanpa terjatuh pada ambivalensi, kecuali mungkin secara spekulatif. Demikianlah Danarto mengakui transendensi Tuhan

(kata Danarto, "Mahasuci Allah dari segala bentuk-bentuk"), namun dalam karya-karyanya, Tuhan terasa lebih bersifat imanen tinimbang transenden, bahkan terasa bersifat antropomorfistis. Tuhan dan manusia (alam) mewujudkan diri secara bergantian dalam "aku" tokoh-tokoh ceritanya, atau mereka "mewakili" kehadiran Tuhan dalam wujud lahir. Apalagi, kesatuan ontologis sebagai spekulasi filsafat di satu sisi dan kesatuan mistis sebagai pengalaman ekstatis di sisi lain berbaur sedemikian rupa dan hadir secara bersamaan. Secara umum karya-karya Danarto memperlihatkan bahwa kesatuan ontologis merupakan keniscayaan spekulatif, sehingga kesatuan mistis sebagai pengalaman ekstatis jadi mungkin. Dengan cara tersebut, kesatuan mistis lebih merupakan penjelasan dan pengalaman konkret tentang kesatuan ontologis yang memang niscaya itu. Dalam pengertian itulah *wahdatul wujud* Danarto tampak lebih menekankan pengalaman ekstatis tinimbang spekulasi filosofis.

Kemungkinan itu terlihat lebih jelas dalam cerpen "Adam Ma'rifat" (Danarto 2004: 8-24). Sepintas cerpen tersebut mengekspresikan corak antropomorfistis Tuhan: Dia seakan berfirman sendiri dan mengakui wujud konkret-Nya dalam manusia dan segala wujud nyata, bahkan mengakui bahwa segalanya adalah "aku" (Tuhan), segalanya adalah Allah yang mengejawantah. Tetapi, sebagaimana diisyaratkan judulnya, cerpen itu secara keseluruhan merupakan ungkapan ekstatis hamba yang telah mencapai *ma'rifat*, sehingga tokoh "aku" di sana adalah Adam Ma'rifat. Ia merupakan ekspresi dari kesatuan mistis yang sesungguhnya bersifat batini, namun di sini dikonkretkan lewat bahasa dan cerita. Konsekuensi dari itu semua adalah Tuhan jadi sedemikian antropomorfistis dan imanen dalam semua wujud nyata, meskipun tentu saja tidak kehilangan aspek transendensi-Nya sama sekali.

Apa yang gemilang dari cerpen itu adalah bahwa ia mengekspresikan pengalaman kerohanian yang hanya bisa dinikmati oleh penglihatan kerohanian pula, atau setidaknya oleh penglihatan emosi. Di sini, ambiguitas hubungan Tuhan dengan dunia diaktifkan secara maksimal, yang berfungsi sangat efektif dalam mengkonkretkan kesatuan ontologis dan mistis yang sangat abstrak itu, dengan segala konsekuensi metafisis dan teologisnya. Di sini pula, *wahdatul wujud* Danarto menemukan ungkapannya yang sangat ekspresif dan impresif.

Tidak mudah menyarikan cerpen itu, karenanya di sini dikutip agak panjang:

> Akulah cahaya yang meruntun-runtun dengan kecepatan 300.000 kilometer per jam, yang membuka pagi hari hingga ia disebut pagi hari, yang menaruhkan matahari di atas kepala hingga ia disebut siang hari, kulempar ia ke barat dan kausebut sore hari, bola yang membara menyelam ke dalam laut, gelombang itu tampak disepuh perak berpijar-pijar, sedang pantai seperti sapuan kuas, kelabu yang berkelok-kelok memanjang seperti tak kunjung habis dan kau bertanya lalu di manakah aku? Dan aku menjawab: akulah cahaya yang meluncur dengan kecepatan 300.000 kilometer per detik, juga pada bagian-bagian gelap yang engkau sebut malam hari, aku suka melayang-layang antara tengah malam hingga dini hari … lalu kau pun bertanya, siapakah dirimu itu? Dirimu adalah penyelidikanmu sedang diriku adalah rahasiaku: akulah cahaya yang melesat dengan kecepatan pikiran, cemerlang berwarna-warni, pelangi yang melengkung antara benua ke benua, tidak ada satu materi pun yang kaukenal akan mampu berpacu denganku, sedang akulah yang menyusun otakmu … aku harus melanjutkan perjalananku, karena aku memang sibuk bekerja sepanjang waktu, memang aku tak kenal lelah, sebab aku cahaya, aku memang meluncur terus, dan dalam diamku toh aku meluncur terus, apa saja yang kutemui di jalan, aku menyapanya, dan memperbaikinya kalau ada yang tidak beres, ini sebenarnya kalimat yang tepat, ingat, kau toh barang ciptaanku, pada satu saat kau seperti angin di tanganku: tiada berarti, tetapi tunggu, apa kataku: akulah angin yang sumilir terus dengan kecepatan yang tak terduga, aku ini keras, maka engkau sering menggunakan kalimat 'angin yang menampar-nampar', benar itulah aku yang senantiasa mengganti udara yang busuk dengan udara yang segar, aku yang sepoi-sepoi basa, aku yang puyuh, aku yang badai, aku yang prahara, semuanya kutelan sebagaimana kau menghirup udara, lewat hidung aku memasuki paru-parumu, akulah yang memompa jantungmu, kendaraanku adalah darah, akulah yang merentang-rentangkan kelenjar-kelenjarmu hingga tegang, tetapi akulah yang mengusap-usap pipimu hingga merah … aku memijit otakmu, kuhembus sumsummu hingga tulangmu berkembang dan membesar, mencapai proporsi yang pantas, bagus dan elok, mengurus seluruh jari-jarimu, tangan dan kaki, seperti tukang urut, ah, membelai

rambutmu, membisiki telingamu … aku adalah buruhmu, tak ingin kau menengok barang sebentar ke luar, kau memang rajin, sementara aku tersembul lewat pori-porimu, aku yang membusungkan dada, membuatmu berjalan melentur-lentur … aku adalah angin, akulah yang meniup semesta hingga mengembang, bintang-bintang mengendarai bintang yang lain, di pusat kedudukanku aku mengembus-embus, semesta pun bernapas, kembang-kempis, kembang-kempis, kembang-kempis, engkaulah semestaku yang kecil, yang kusayangi … akulah yang meniup janin dalam rahim, dari saat ke saat, ia berkembang, aku menungguinya, aku mengayun-ayunkannya, kadang-kadang ia menggeletak seperti benda, kadang-kadang ia seperti seorang tua, tetapi akulah api: napasku Nabi Isa yang agung, Nabi Yakub pendengaranku, Yusuf adalah wajahku, Nabi Daud suaraku, Sulaeman kesaktianku, Ibrahim nyawaku, Idris rambutku, Said Ali kulitku, Abu Bakar darahku, dagingku Umar Singgih, tulangku Baginda Usman, sumsumku Fatimah yang agung, Aminah vitalitasku, Ayub ususku, segala bulu yang hidup di tubuh Nabi hidup pula di tubuhku, cahayaku Muhammad, wawasanku Rasul, telah cukup seluruh Nabi Wali menyatu dalam ruh ragaku, akulah daya hidup, akulah sukma, akulah kreativitas, akulah sang pencipta, akulah kemampuan, akulah kekuatan berpikir dan bertindak, aku jiwa agama, kesenian, dan cinta, akulah nafsu birahi, akulah kemarahan, daya penghancur yang meyakinkan, akulah peperangan, akulah kelaparan, akulah kebodohan, akulah kepandaian, akulah daya tumbuh dan pemusnah, akulah ruh semesta yang meneteskan ilmu pengetahuan dalam otakmu, akulah proses, bercerminlah kepadaku dan engkau tidak akan menemui yang lain kecuali aku, terpampang wajahku senyata-nyatanya wajahmu … kau adalah aku yang tampak dan aku adalah engkau yang tak tampak, kau semua akan menjadi aku ….

…
"siapa kamu!" tanya mereka
"Adam Ma'rifat," jawabku
"mau apa kamu?"
"mau bersabda," jawabku
"apa kamu Nabi?"
"bukan"
"apa kamu Dewa?"
"bukan"
"lalu?"

"aku bukan Nabi dan bukan Dewa, aku hanyalah Allah yang mengejawantah," jawabku.
…
"akulah Adam Ma'rifat."
….

Praksis Wahdatul Wujud

Gagasan *wahdatul wujud* Danarto pada akhirnya membawa serta konsekuensi metafisis lain, yaitu kesatuan sejumlah hal yang saling bertentangan: ada dan tiada, hakiki dan nisbi, tampak dan tak tampak, pencipta dan penghancur, setuju perang dan menentang perang. Dalam bagian lain, Danarto mengungkapkan kesatuan hal-hal yang bertentangan ini dengan diam tetapi bergerak, banyak tetapi Esa, konkret tetapi abstrak (Danarto 1987: 94). Dengan demikian, Tuhan mengandung kontradiksi atau paradoks dalam diri-Nya sendiri, yang dalam tasawuf seringkali dirujukkan pada al-Qur'an surat 57: 3: "Dialah Awal dan Akhir; Dialah Dzahir dan Batin". Tuhan adalah *al-jam`u bayn-a 'l-adhdâd,* atau *coincidencia oppositorum*, 'kumpulan sejumlah hal yang saling bertentangan'. Kontradiksi-kontradiksi dalam diri Tuhan ini merupakan spekulasi filosofis tersendiri, yang dalam tasawuf falsafi biasanya dijelaskan lewat emanasi neo-platonis (Noer 1985: 41-98). Tetapi Danarto tampak tidak ingin menekankan spekulasi tersebut, apalagi konsekuensi-konsekuensi rasionalnya. Sama halnya dia tidak ingin menekankan apakah *manungaling kawula-Gusti* atau *wahdatul wujud*-nya bercorak panteistis, dalam arti semuanya adalah Tuhan, ataukah panenteistis, yaitu semuanya berada di dalam diri Tuhan.[6] Spekulasi filosofis seperti itu bukan titik utama obsesi intelektual Danarto. Titik utama obsesi intelektual dan spiritualnya adalah kesatuan ontologis

---

[6] Cerpen-cerpen Danarto memperlihatkan inkonsistensi tentang kesatuan wujud. Cerpen-cerpennya kadangkala tampak panteistik, di kala lain tampak lebih panenteistik. Kata-kata Rintrik ("Akulah Tuhan", Danarto 1987: 27) dan Abimanyu ("Akulah kekekalan", 1987: 103), tampak sangat panteistik, dalam arti semuanya adalah Tuhan. Namun Rintrik juga berkata, "Kita sekalian ini ada di dalam tubuh Tuhan. Tidak mungkin kita ditinggalkan atau kita lari daripada-Nya" (Danarto 1987: 18). Kata-kata Rintrik ini menunjukkan corak panenteistik, yakni alam semesta seluruhnya berada dalam kandungan Tuhan. Ini tidak mengherankan, karena konsep *manunggaling kawula-Gusti* memang bersifat ambigu tentang pola atau bentuk hubungan manusia dan Tuhan (Simuh 1988).

manusia dan alam dengan Tuhan berikut konsekuensi-konsekuensi sosial dan empirisnya, bukan konsekuensi filosofis atau teologisnya.

Untuk sebagian, konsekuensi sosial dan empiris *wahdatul wujud* Danarto dapat dilacak pada ajaran *manunggaling kawula-Gusti,* yang bukan saja bersifat teoritis melainkan juga empiris, baik dalam lapangan politik maupun lapangan sosial yang lebih umum. Di samping mengartikulasikan kesatuan manusia dan Tuhan, konsep *manunggaling kawula-Gusti* secara empiris mengartikulasikan hubungan hirarkis antara hamba dan raja, antara "pengikut raja" dan sultan. Dalam arti tertentu, sultan bukan saja merupakan manifestasi Tuhan, melainkan bahkan Tuhan itu sendiri, yang memberikan berkah ilahiah langsung kepada para pengikutnya yang memberikan ketundukan total kepada sang raja (Woodward 2004: 273). Lebih dari itu, pengertian ketunggalan wujud yang hakiki terbawa ke dunia material. Benda-benda tertentu ditundukkan oleh spiritualitas pemilik atau pembuatnya. Hubungan antara alam dengan kekuatan supranatural sedemikian kuatnya, sehingga mustahil menarik garis pembatas antara keduanya (Mulder 2007: 49-50). Danarto mengembangkan turunan empiris ini untuk mencapai tujuan-tujuan agung dalam kehidupan secara umum, sebagai konsekuensi sosial dan empiris *wahdatul wujud* yang diajukannya.

Tokoh Rintrik dalam cerpen berjudul gambar jantung tertembus panah (Danarto 1987: 10-32) agaknya dapat dipandang sebagai personifikasi dari obsesi intelektual dan spiritual Danarto. Perempuan buta itu adalah penggali kubur yang secara suka rela bekerja menguburkan bayi-bayi yang meninggal mengenaskan oleh kejahatan sosial. Dengan tangannya yang sudah renta, dan buta pula, dia terus bekerja dengan penuh cinta di tengah badai yang menghancurkan desa. Dia amat dicintai penduduk desa, tapi dibenci oleh Sang Pemburu. Rintrik dituduh mengacaukan suasana, pandangannya tentang Tuhan dan alam semesta dipandang membahayakan rohani. Sebab, Rintrik mengaku Tuhan. "Aku bukan Rintrik Yang Buta. Akulah Tuhan," kata Rintrik. Ketika ditanya berapa anaknya, Rintrik menjawab, "Aku tak beranak dan tak diperanakkan. Dari sabda aku lahir. Aku bukan manusia. Namaku benda mati atau debu atau batu tak berwarna tak berbau. Dan manakala perjalananku sampai di jantung-Nya, di situlah aku sesungguhnya menyatu. Aku lenyap. Alam semesta lenyap. Seluruhnya diserap lenyap." Rintrik dituduh mempertuhan diri. Tentu saja Rintrik membela keyakinannya (Danarto 1987: 30):

> Aku tidak mempertuhan diri. Aku hanya meningkatkan logika. Aku pernah mendengar pepatah bahwa manusia itu suci bagi manusia lainnya. Semua cendekiawan tahu bahwa yang suci hanya Tuhan. Salahkah aku kalau aku meningkatkan logikanya menjadi 'manusia adalah Tuhan bagi manusia lainnya'? Ya, aku adalah Tuhan, sembahlah aku. Tetapi engkau juga Tuhan, dia juga, mereka juga dan kusembahlah semuanya. Hanya dengan demikianlah kita capai masyarakat yang penuh kasih sayang; penuh kemakmuran merata yang sebenar-benarnya.

Pembelaan Rintrik atas keyakinannya sendiri adalah pembelaan Danarto terhadap faham *wahdatul wujud* sekaligus inti dari obsesi intelektual dan spiritualnya menyangkut faham tersebut. Kata-kata Rintrik itu, khususnya bahwa manusia adalah Tuhan bagi manusia lainnya, mengartikulasikan *wahdatul wujud* sebagai jalan keluar dari persoalan kemanusiaan dan kehidupan. Dengan demikian, *wahdatul wujud* Danarto bukan saja mengandung spekulasi metafisis dan terutama kesatuan mistis, melainkan juga konsekuensi sosial dan historis. *Wahdatul wujud* Danarto tidak saja bersifat teoritis, melainkan juga bersifat praksis.

Praksis *wahdatul wujud* Danarto dapat dijelaskan lebih jauh dengan melihat hubungan Tuhan dan alam semesta. Hubungan itu bertingkat-tingkat, setidaknya 3 tingkatan dengan *wahdatul wujud* di tingkat tertinggi (Rahman 2005). Pertama, alam semesta adalah milik Tuhan (a.l. QS 2: 116, 255, 284). Prinsip ini mengandung konsekuensi bahwa alam semesta tidak memiliki dirinya sendiri. Itu berarti ia tidak memiliki hak penuh atas dirinya, tidak bisa bertindak demi dan atas nama dirinya sendiri. Dalam kata-kata Rintrik (Danarto 1987: 27), "Alam semesta dan isinya adalah kematian abadi, karena bergerak hanya karena digerakkan. Bukan bergerak sendiri." Demikianlah maka alam semesta hanya bisa bekerja atas izin dan kehendak Sang Pemilik. Pada tingkat tertinggi hal ini mewujud dalam hukum-hukum alam, *sunnatullah*. Pada tataran ini alam semesta pada hakekatnya tidak memiliki eksistensi —kematian abadi, kata Rintrik.

Kedua, alam semesta bersujud dan bertasbih kepada Tuhan (a.l. QS 13: 15, 16: 49, 62: 1, 17: 44). Pada tataran ini alam semesta adalah sebuah eksistensi yang memiliki kesadaran, yaitu kesadaran tentang dirinya dan posisinya di hadapan Tuhan. Alam semesta yang bersujud dan bertasbih mengagungkan Tuhan adalah alam semesta yang sadar

dan aktif. Maka hubungan antarsesama alam semesta —manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, benda-benda—sejatinya adalah hubungan antaralam semesta yang sama-sama bersujud dan bertasbih mengagungkan Tuhan. Maka saya melihat batu sebagai batu yang bersujud dan bertasbih kepada Tuhan. Saya melihat pohon sebagai pohon yang sedang bersujud dan bertasbih kepada Tuhan. Saya melihat hutan sebagai hutan yang bersujud dan bertasbih kepada Tuhan. Saya melihat sungai tercemar sebagai sungai yang bersujud dan bertasbih kepada Tuhan. Bagaimanakah saya harus memperlakukan alam semesta yang sedang bersujud dan bertasbih mengagungkan Tuhan?

Ketiga, alam semesta adalah Tuhan itu sendiri; alam semesta adalah wujud lahir dan wujud batin Tuhan sekaligus (QS 57: 3). Inilah *wahdatul wujud.* Secara sederhana dapat dikatakan juga, Tuhan dan alam semesta adalah kesatuan wujud, kesatuan eksistensi. Alam semesta adalah penampakan lahir dari Tuhan yang bersifat spiritual dan batini. Pada semua alam semesta yang tampak terbayang wajah Tuhan yang tidak tampak. Sebaliknya, Tuhan menampakkan diri-Nya lewat alam semesta. Dengan kata lain, pada semua benda di alam semesta terdapat roh Tuhan. Maka ketika saya melihat pohon ditebang, saya melihat roh Tuhan ditebang di pohon itu; ketika saya melihat manusia dibantai, yang saya lihat tak lain adalah roh Tuhan dibantai lewat tubuh itu. Dengan demikian, menghancurkan dan menistakan alam semesta berarti menghancurkan dan menistakan Tuhan.

Maka dalam konteks ini, hubungan antaralam semesta sejatinya adalah hubungan antarroh ketuhanan. Hubungan antarmanusia adalah hubungan antarroh ketuhanan, apalagi kepada manusia Tuhan secara khusus meniupkan roh-Nya (a.l. QS 15: 29 dan 32: 9). Perjumpaan manusia dengan manusia atau manusia dengan alam adalah perjumpaan roh Tuhan dengan roh Tuhan itu sendiri. "Hanya dengan demikianlah kita capai masyarakat yang penuh kasih sayang; penuh kemakmuran merata yang sebenar-benarnya," kata Rintrik. Pada tataran inilah *wahdatul wujud* jadi praksis: secara konseptual ia merupakan jalan keluar dari tragedi kemanusiaan dan kehidupan. Inilah relevansi sosial faham yang pada dasarnya sangat spekulatif itu.

Dalam konteks itu jugalah bisa difahami kenapa *wahdatul wujud* Danarto tampak lebih menekankan imanensi Tuhan tinimbang transendensi-Nya, seperti kata-kata Rintrik berikut ini (Danarto 1997: 30): "Justru aku memperlihatkan Pribadi Mahatunggal yang senyata-

nyatanya. Ini! Serupa permata cahaya yang jelas menyelimuti kita. Saking jelasnya hampir-hampir mata kita bisa merabanya. Kita renangi permata cahaya itu hingga kita sampai pada langitnya, pada jurangnya, pada pojoknya dan tikungannya dan kita dapati semuanya wajah Tuhan." Kata-kata Rintrik ini merupakan parafrase atas QS 2:115: "Ke mana pun kauhadapkan wajahmu, maka akan tampak wajah Allah." Menekankan imanensi Tuhan mengandaikan keharusan menyembah terhadap alam semesta, sebagaimana dikatakan Rintrik —tentu dalam pengertian esoterisnya, bukan dalam pengertian harfiahnya. Dengan kata lain, *wahdatul wujud* mengharuskan sikap menghormati dan memuliakan alam semesta, khususnya manusia kepada siapa Tuhan telah meniupkan roh-Nya. Dalam arti itu maka menistakan manusia, hewan, dan alam adalah menistakan Tuhan.***

DAFTAR PUSTAKA

Azra, Azyumardi, 1994, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia,* Bandung: Mizan.

Bruinessen, Martin van, 1995, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.

Dahlan, Abdul Aziz Dahlan, 1999, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud): Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani,* Padang: IAIN-IB Press.

Danarto, 1982, "Proses, Proses, Proses, Proses, Proses, Proses", makalah pada Temu Sastra 1982, Taman Ismail Marzuki, Jakarta, Dewan Kesenian Jakarta, 6-8 Desember 1982

Danarto, 1984, *Orang Jawa Naik Haji,* Jakarta: Grafitipers.

Danarto, 1986, "Mustahil Tuhan Tak Ikut Bermain, Mustahil Tuhan Ikut Bermain", makalah pada Pertemuan Sastrawan Jakarta 1986, Taman Ismail Marzuki, Jakarta, Dewan Kesenian Jakarta, 18-20 Maret 1986.

Danarto, 1987, *Godlob,* Jakarta: Grafiti. Cetakan ke-3. Cetakan pertama, 1975.

Danarto, 1988, "Melihat Tuhan pada Bayi, Tukang Kebun, Binatang...", dalam majalah *Amanah,* No. 51, 17-30 Juni

Danarto, 2004, *Adam Ma'rifat,* Yogyakarta: Mahatari. Cetakan pertama, 1982.

Daudy, Ahmad, 1983, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry,* Jakarta: Rajawali.

Fathurahman, Oman, 1999, *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17,* Bandung: Mizan.

Hadi W.M., Abdul, 1995, *Syekh Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya,* Bandung: Mizan.

Hadi W.M., Abdul, 1999, *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik,* Jakarta: Pustaka Firdaus

Hadi W.M., Abdul, 2001, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri,* Jakarta: Paramadina

Hamid, Abu, 2005, *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Isa, H. Ahmadi, 2001, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan.* Jakarta: Srigunting.

Lubis, Nabilah, 1999, *Syekh Yusuf Al-Taj Al-Makasari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia,* Bandung: Mizan, cetakan ke-3.

Mulder, Niels, 2007, *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia.* Yogyakarta: LKiS. Cetakan ke-2.

Muljana, Slamet, Prof. Dr., 2005, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara.* Yogyakarta: LKiS.

Mulkhan, Abdul Munir, 2001, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa.* Yogyakarta: Bentang. Cetakan ke-7.

Noer, Kautsar Azhari, 1995, *Ibn Al-'Arabî: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan.* Jakarta: Paramadina.

Quzwain, M. Chatib, 1985, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus Samad Al-Palimbani*, Jakarta: Bulan Bintang.

Rahman, Jamal D., 2006, "Danarto, *Godlob,* dan Saya" dalam majalah *Horison,* Oktober

Rosidi, Ajip, 1989, *Haji Hasan Mustapa jeung dan Karya-karyana,* Bandung: Pustaka

Simuh, 1988, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jadi*, Jakarta: UI-Press.

Sofwan, Drs. Ridin, Drs. H. Wasit, Drs. H. Mundiri, 2004, *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Babad.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Cetakan ke-2.

Tebba, Sudirman, 2004, *Syaikh Siti Jenar: Pengaruh Tasawuf Al-Hallaf di Jawa*. Jakarta: Pustaka Hidayah. Cetakan ke-3.

Teeuw, A, 1989, *Sastra Indonesia Modern II,* Jakarta: Balai Pustaka

Woodward, Mark R., 2004, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS. Terjemahan Hairus Salim HS. Cetakan ke-2.

Yahya, M. Wildan, 2007, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi*, Bandung: Refika Aditama.

Zoetmulder, P.J., 1990, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting,* Leiden: LITLV, diterjemahkan dari bahasa Belanda oleh M.C. Ricklefs.